Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 65 (2009)
Heft: 1

Artikel: Person aus Glauben oder schon als Geschöpf? : Ein Grundproblem der evangelischen Anthropologie

Autor: Boomgaarden, Jürgen

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877631

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Person aus Glauben oder schon als Geschöpf?

Ein Grundproblem der evangelischen Anthropologie

I. Einleitung

Der Begriff der Person hat in der Philosophie eine Renaissance erfahren.[1] Galt er einem streng analytischen Denken als zu überladen mit metaphysischen Implikationen, so wird er nun zunehmend als ein Begriff gewürdigt, der für die Erfassung des spezifisch Menschlichen unhintergehbar ist. Im Zuge dieser Renaissance werden auch die historischen Positionen zum Personbegriff, wie sie vor allem bei Hume und Locke, aber auch bei Kant zu finden sind, neu bewertet. Während man in der Erkenntnislehre von der Überwindung der vorkritischen Positionen eines Hume oder Leibniz' spricht, werden in der Anthropologie einerseits die Position von Hume mit ihrer Bindung des Personprädikats an das Phänomen menschlichen Bewusstseins und andererseits die kantische Orientierung des Personbegriffs an der Moralität als zwei in der aktuellen Diskussion gleichrangige Positionen behandelt. Demgegenüber steht wiederum eine lange Tradition katholischer Theologie und Philosophie, die vor allem an dem Substanzbegriff zur Beschreibung des Personalen angeknüpft hat.

Auch die evangelische Tradition ist reich an Aussagen zur Personalität des Menschen. Schon bei Luther wird durch eine Neuinterpretation des Personbegriffs die Grundlage einer eigenständigen evangelischen Anthropologie gelegt.[2] Luther hat für das Personsein des Menschen den Christusbezug, vermittelt durch Wort und Glaube, als konstitutiv angesehen. Damit wurde ein vom Substanzbegriff her entwickeltes Personverständnis durch ein an der Relation

[1] Vgl. dazu M. Frank: Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‹postmodernen› Toterklärung, Frankfurt a.M. [5]2006; D. Sturma: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn 1997; S. Ausborn-Brinker: Person und Personalität. Versuch einer Begriffsklärung (Philosophische Untersuchungen 8), Tübingen 1999; R. Kather: Person. Die Begründung menschlicher Identität, Darmstadt 2007; M. Quante, Person, Berlin/New York 2007.

[2] G. Ebeling meint zu Luthers Auseinandersetzung mit dem traditionellen scholastischen Personbegriff, dass der Reformator wohl nicht zu einer definitiven Neuprägung gekommen sei, aber seine Öffnung des innertrinitarischen Personbegriffs zur geschichtlichen Personbegegnung und die Hineinnahme jeder menschlichen Person in das innere Geschehen der Person des Gottmenschen schon von ihm selbst zu Recht als eine theologische Wende empfunden wurde (Lutherstudien II/3, Tübingen 1989, 186.206f.).

orientiertes abgelöst. Die Relation zu Gott ist dem Menschen nichts Äusserliches, sondern der Mensch ist geradezu diese Relation, weil er sein Personsein im Sinne des *extra nos* ausser sich in Christus hat. Im Glaubensbezug allein existiert die Person, so dass Luther in seiner *Disputatio de iustificatione* (1537) kurz sagen kann: *fides facit personam*.[3] Dass der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird, definiert ihn.[4] Dieses Personverständnis ist die Konsequenz aus der Rechtfertigungslehre. Einer der eigentümlichsten Züge an Luthers Rechtfertigungslehre ist die radikale Neuwerdung des Menschen durch Gottes Gnade. Luther kann sagen, dass im Rechtfertigungsgeschehen nicht die Sünde am Menschen, sondern der Mensch an der Sünde abstirbt und damit die Sünde ihre Macht verliert.[5] Der durch Gottes Verheissungswort ins Leben gerufene neue Mensch trägt den als Glaube, Liebe und Hoffnung qualifizierten Gottesbezug als sein Wesensmerkmal. Er macht ihn zur Person.

Mit der Frage nach der Personalität des Menschen ist in der neueren Diskussion die Frage nach dem spezifisch Humanen bzw. die Frage nach dem Wesen, der ‹Definition› des Menschen befasst, so wie es auch bei den entsprechenden lutherischen Formulierungen anklingt. In dieser Perspektive, die in der Theologie dann auch zum Geschöpfbegriff hinführt, ist im weiteren der hier verwendete Personbegriff zu verstehen.

Im Ausgang von der lutherischen Position einer exklusiven Begründung der Person aus dem Glauben soll der Problematik eines allgemeinen, im Geschöpfsein ruhenden Personbegriffs nachgegangen werden. Dazu werden die Antworten von Karl Barth und Wolfhart Pannenberg kritisch gewürdigt und zum Schluss eigene Überlegungen zu diesem Problem vorgestellt, die besonders auf Einsichten Hegels zurückgreifen.

II. Relationaler und substantialer Personbegriff

Das relationale Personverständnis Luthers wurde im 20. Jahrhundert wieder neu ins Zentrum der evangelischen Anthropologie gerückt; es schien auf den ersten Blick dem katholischen überlegen zu sein.[6] Die Orientierung an dem

3 WA 39,1; 282,7f.

4 WA 39,1; 176,33ff.

5 «*Et ideo lex est lex peccati* ..., cui non moritur, nisi qui peccato moritur. Homine autem a peccato mortificato et ablato iam et peccatum pulcherrime est ablatum et mortuum» (WA 56,335,6ff.). Vgl. dazu auch W. Joest: Ontologie der Person bei Luther, Erlangen 1967, 250ff.

6 Zur interkonfessionellen Diskussion in der ersten Hälfte des 20 Jh. siehe Joest: Ontologie (Anm. 5), 21–36; vgl. auch B. Langemeyer: Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1963; H. Mühlen: Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz, Cath(M) 19 (1965) 108–142.

Substanzbegriff besass statische Züge und schien der Sozialität des Menschen nicht gerecht zu werden. Dagegen konnte die evangelische Theologie den Menschen als Beziehungswesen präsentieren und unter Verweis auf die Dialogphilosophie zeitweise an den neuesten Denkströmungen Anteil nehmen. Doch dieser Befund ist heute so nicht mehr gültig. Es zeigte sich, dass die katholische Theologie ebenfalls den dialogischen Ansatz in ihr Personverständnis zu integrieren vermochte.[7]

Repräsentativ für die Integration des relational-personalistischen in das substanzhafte Verständnis des Menschen ist der Artikel ‹Der Mensch als Person› in dem Opus *Mysterium salutis*.[8] Das Personverständnis wird ganz aus dem dialogischen Gegenüberstehen der Menschen gewonnen, das zuerst jede substanzhafte Ansetzung eines Personkerns oder Ähnliches vermissen lässt.[9]

Aber auch hinsichtlich des klassischen Substanzbegriffs wird dessen dynamischer und für interpersonale Verhältnisse offener Charakter – nicht zuletzt bei Thomas – neu in den Vordergrund gerückt. Die Person als individuelle, vernunftbegabte Substanz vervollkommnet sich in der Liebe zur anderen Person und in letzter Perspektive zur Gottesperson. «Die Person ist also in dem, was in ihr am grundlegendsten ist, autonom, unabhängig; und sie ist ‹Interpersonalität› in ihrer letzten Vollendung, in ihrer eigentlichen Zielsetzung».[10] Mit dem Hinweis auf Grund und Ziel personaler Wirklichkeit fügt sich schon bei Thomas der moderne Gegensatz zwischen aktual-personalistischem und substantialem Denken zusammen. Die Zielgerichtetheit menschlicher Substantialität schliesst den interpersonalen Gedanken in gebührender Weise mit

7 Der Personbegriff in der katholischen Theologie hat vor allem durch das 2. Vaticanum und das Konzilsdokument *Gaudium et spes* wesentliche Impulse erhalten. Zur neueren Geschichte des Personbegriffs in der katholischen Theologie siehe H. Schmidinger: Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Innsbruck/Wien 1994. Zum Personbegriff in der neueren katholischen Philosophie und Theologie siehe S. Angelo u.a.: Die menschliche Person. Eine theologische Anthropologie, Paderborn 2005; V. Berning: Die Idee der Person in der Philosophie, Paderborn 2007. Zu einer kritischen Würdigung aus evangelischer Sicht siehe J. Boomgaarden: Eudämonie und Liebe. Eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Robert Spaemanns, FZPhTh 52 (2005) 262–277.

8 Ch. Schütz, R. Sarach: Der Mensch als Person, in: Mysterium Salutis Bd. 2: Die Heilsgeschichte vor Christus, hg.v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln u.a. 1967, 637–656.

9 Die Autoren sprechen dann von einem Seinshintergrund der sich aktuell vollziehenden Person, mit dem sie sich explizit von protestantischen Autoren wie Brunner absetzen wollen (Schütz, Sarach: Mensch als Person [Anm. 8], 648). Dieser Seinshintergrund wird aber auch als ein relativer gefasst. Das ontologische Sein der Person wird als ein seinsmässiges In-Beziehung-stehen zum Du vorgestellt. Es ist das Sein aus dem Schöpfungsanruf Gottes.

10 M.D. Philippe: Person und Interpersonalität. Sein und Geist, in: N.A. Luyten (Hg.): Das Menschenverständnis nach Thomas von Aquin, Freiburg (CH) 1976, 83–111 (104).

ein.

Aber wie steht es um die Integration des Seins- und Subjektbegriffs in die evangelische Lehre von der Person? Der Seinsbegriff erfüllt im Verständnis der Person als der vollkommensten Seinsweise eine wichtige Funktion in der katholischen Theologie. Er sichert die Kontinuität der Person von ihrem natürlichen, geschöpflichen Status bis hin zum Gnadenstand. Genau hier liegen nun die Probleme evangelischer Theologie.

In dem oben genannten Artikel aus *Mysterium salutis* wird bemerkt, dass in der protestantischen Theologie der Personbegriff nicht bei der Schöpfung, sondern beim Offenbarungswort Gottes ansetzt.[11] Das trifft auf unterschiedliche Weise sowohl für die lutherische Theologie als auch die Theologie im Gefolge Karl Barths zu. Der Ansatz beim Wort Gottes macht die intersubjektive Begründung des Menschen einsichtig, weil aus der Gottesbeziehung heraus der Mensch sein Personsein empfängt.[12]

Welcher Status kommt dann aber dem nichtglaubenden Menschen zu? Ist

[11] Schütz, Sarach: Der Mensch als Person (Anm. 8), 648.

[12] G. Ebeling schreibt, dass für die Scholastik im Unterschied zum Mysterium des Personseins Christi das Personsein des Menschen banal gewesen sei (Lutherstudien [Anm. 2], 183). Wenn Luther nun das Personsein des Menschen in das göttliche Mysterium miteinbezieht, könnte man fragen, ob damit nicht eine gewisse Leerstelle zurückbleibt. Das dürfte für Luthers Zeit noch nicht der Fall gewesen sein, weil er wiederum von der theologischen Neubewertung aus die Unterscheidung zwischen *persona privata* und *persona publica* neu interpretieren und damit sein neues Personverständnis für den weltlichen Bereich fruchtbar machen konnte.
Man könnte auch fragen, ob nicht bei Luther die Vernunft den Menschen zur natürlichen Person im allgemeinen Sinne macht, wenn er in ihr den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier bzw. Ding sieht. Aber Luther legt die Vernunft vornehmlich im Sinne eines Mittels und eines *usus* seitens des Menschen aus. Der Mensch wird mit ihr nicht in seiner Einheit angesprochen, so wie es bei dem Personbegriff der Fall ist. Weil Luther die Vernunft nicht als solche, sondern wegen des ihr von Gott zugesprochenen Auftrags würdigt (Ebeling: Lutherstudien II/2, Tübingen 1982, 299), kommt von ihr her schwerlich der Mensch in seiner Eigenständigkeit in den Blick, die in der Moderne jedem Menschen aufgrund seines Personseins gebührt. Eine Sonderstellung des personalen Lebens – *etsi deus non daretur* – im Unterschied zu allem anderen ist im Ausgang von den Lutherischen Aussagen zum Menschen schwerlich für unsere moderne Welt zu begründen.
Ganz anders liegt der Befund bei Thomas, der zuerst einen metaphysischen Personbegriff für den Menschen entwickelt und ihn dann auf seine Anwendbarkeit für Gott hin befragt (vgl. Philippe: Person und Interpersonalität [Anm. 10], 93). Damit wird dem Menschen eine personale Eigenständigkeit zugeschrieben, die in ihrer Begründung nicht zuerst vom Gottesbezug abhängt. Zu der dafür historisch bedeutsamen Aufnahme der *incommunicabilitas* unter die konstitutiven Elemente der Person siehe E.J. Bauer: Das Personverständnis bei Thomas v. Aquin, dargestellt am Problem von *intellectus* und *ratio*, in: W.M Neidl, F. Hartel (Hg.): Person und Funktion, FS Jakob Hommes, Regensburg 1998, 121–146.

er keine Person im strengen Sinne oder Person in einem anderen Sinne oder weiss er nur nicht um die wahre Begründung seines Personseins in der Offenbarung? Nimmt man die Aussagen Luthers ernst, dann erkennt sich der Mensch im offenbarungsbezogenen Glauben nicht in einem besonderen Sinn als Person, sondern er wird erst dort Person im eigentlichen Sinne. Diese Deutung ergibt sich aus der Neuwerdung des Menschen durch den Glauben, der sein gänzliches Sündersein am Kreuz Christi lässt. Eine ‹positive› Kontinuität zwischen dem nichtglaubenden Sünder und dem neugewordenen Menschen in Christus, wie sie durch einen gegenüber dem Heilsgeschehen ‹neutralen› Personbegriff ausgedrückt werden könnte, würde die völlige Sündhaftigkeit des ‹alten› Menschen in Frage stellen. Wie können diese theologischen Grundlegungen mit der Erfordernis eines umfassenden Personbegriffs für unsere heutige Zeit in Einklang gebracht werden? So vergleichsweise eindeutig evangelische Theologie über die im Glauben gerechtfertigte Person sprechen kann, so vielstimmig und disparat ist sie im Hinblick auf die Grundlegung natürlicher Personhaftigkeit. Im Folgenden sollen mit den Entwürfen von Karl Barth und Wolfhart Pannenberg zwei neuere Konzeptionen zu diesem Thema kritisch gewürdigt werden.

III. Zum Personverständnis bei K. Barth und W. Pannenberg

Karl Barth hat wesentliche Merkmale des modernen Personbegriffs unter der Frage nach der Humanität des Menschen behandelt.[13] Er spricht von ‹gewissen Phänomenen des Menschlichen›, die der Mensch in der Besinnung auf sich selbst eruieren kann. Der Mensch kann für sich zur durchaus richtigen Feststellung eines autonomen Selbstverständnisses kommen, ohne jedoch damit ein abgerundetes, definitives Bild seiner selbst entwerfen zu können.[14] Diese ‹personalen Merkmale› sind gleichsam in eine Klammer gesetzt, ausserhalb derer Gott steht, durch den wiederum diesen einzelnen personalen Merkmalen des Menschen in der Klammer erst ihre wahre Bedeutung verliehen wird.[15] Im umfassenden Sinne kann Menschsein nichts anderes bedeuten, als mit Gott zusammen zu sein. In seiner Selbständigkeit, die der Mensch als ihm zugehöriges Phänomen aus sich selbst heraus eruieren kann, gehört er Gott, und von ihm her erschliesst sich dann auch der wahre Sinn seiner Selbständigkeit.[16] Damit hat Barth in seiner Konzeption einem von der Offenbarung Gottes unabhängigen Versuch, die Personalität des Menschen zu ermitteln,

[13] Zu Barths kritischer Reserve gegenüber den Bezeichnungen ‹Person› oder ‹Persönlichkeit› s. KD III/2, 109f.
[14] KD III/2, 144.
[15] KD III/2, 145.
[16] Vgl. KD III/2, 170.

Raum gelassen, ohne einem solchen freilich letztgültigen und definitiven Rang zuzugestehen.

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit diese Personalität des Menschen der Sünde unterworfen ist und ob sie durch die Heilstat Gottes neu wiederhergestellt wird. Barth bestreitet nicht eine gewisse Neuheit des göttlichen Verhaltens gegenüber dem Menschen in Christi Offenbarung, aber dieses neue Verhalten ist eingebettet in eine Kontinuität des Menschlichen, die in ihrer Struktur durch die Sünde nicht beeinträchtigt ist. Das Heilshandeln Gottes findet im Rahmen bestimmter Verhältnisse des menschlichen Seins statt, «die zwar alle durch die Sünde bestimmt, in ihrer Struktur aber durch diese *nicht verändert* sind»[17]. Damit zieht sich die Geschöpflichkeit des Menschen strukturell unbeeinträchtigt vom Sündenfall bis zur Vollendung des Menschen durch. Barth hat sich damit bewusst von jenen – lutherischen – Theologen abgesetzt, welche «die menschliche Natur zunächst möglichst tief herunter ... drücken, um ihr dann das, was durch Gottes Gnade aus dem Menschen wird, um so wirksamer gegenüberstellen zu können»[18]. Es ist deutlich, dass Barth das geschöpfliche Verständnis des Menschen und damit den Ansatz für einen natürlichen Personbegriff dadurch gewinnt, dass er menschliche Strukturen abstrahiert, die von Sünde und Heilsgeschehen unberührt sein sollen.[19] Es ist aber zu fragen, ob damit die auch von Barth getroffene Aussage aufrechterhalten werden kann, dass der Mensch als ganzer Sünder sei. Wie kann von einer radikalen und totalen Verkehrung und Verderbnis des menschlichen Wesens gesprochen werden,[20] wenn sich doch eine noch radikalere Verderbnis des

17 KD III/2, 46 (Hervorhebung durch Barth). Die damit verbundene Gefahr einer Trennung von Schöpfung und Heilsgeschichte ist immer wieder gesehen worden. Sie wird deutlich in Barths bekannter Aufnahme der Metapher von der Welt als *theatrum gloriae Dei*, bei der er scharf zwischen der kosmischen Bühne der Schöpfung und dem auf ihr sich abspielenden Drama unterscheidet. «Wird das Theater lediglich zum ‹Hintergrund› und ‹Rahmen› für jenes Drama erklärt, dann droht die Geschichte – entgegen Barths Intention – der Schöpfung zuletzt doch nur äußerlich zu bleiben» (Ch. Link: Schöpfung [HST 7/1], Gütersloh 1991, 327).

18 KD III/2, 330.

19 Der Ansatzpunkt dafür ist freilich der Mensch Jesus selbst. Daher kann die Anthropologie Barths «ihre Inhalte nur so gewinnen, daß sie die Weise, in der Jesus aufgrund seiner Einheit mit dem Sohne Gottes in der Hingabe stellvertretenden Gehorsams das menschliche Sein existiert, von seiner nicht durch die Sünde und durch Gottes Überwindung der Sünde bedingten Gestalt unterscheidet» (K. Stock: Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem, München 1980, 20f.). Diese Vorgehensweise ist der Ermittlung des Personalen in dem genannten Artikel aus *Mysterium salutis* verwandt. Nur dass dort nicht wie bei Barth das heilsgeschichtliche Sein bei Jesus ausgeklammert wird, sondern das sündige Sein beim Menschen überhaupt, um «die Strukturierung des heilen Personseins und -Werdens besser sehen» zu können (Schütz, Sarach: Der Mensch als Person [Anm. 8], 650).

20 KD III/2, 32.

Menschen – nämlich in seiner Struktur – denken lässt, ja vielmehr gerade das menschliche Wesen gänzlich unverderbt bleibt?[21] Barth selbst formuliert den sich hier ergebenden Widerspruch zwischen Wesen-Unwesen, Natur-Unnatur des Menschen,[22] aber dessen Transformierung in den Unterschied von Struktur und ‹Inhalt› ist problematisch.

Eine andere Konzeption menschlicher Personalität hat Wolfhart Pannenberg vorgelegt.[23] Der Personbegriff wird grundsätzlich im aktualistischen Sinne verstanden und ist am Selbstsein des Menschen orientiert.[24] Das gegenwärtige Selbstsein des Menschen besitzt personalen Charakter, greift aber darin zugleich über den gegenwärtigen Augenblick hinaus, weil die Selbstbildung des Menschen im jeweiligen Augenblick noch nicht abgeschlossen ist. Wenn der Mensch nun seiner selbst in seinem personalen Charakter gegenwärtig wird, dann hat er schon auf die Ganzheit seines lebensgeschichtlichen Selbstseins vorweggegriffen und sie auf sich bezogen. Mit dem Personbegriff wird der Prozess der Identitätsbildung beschrieben, wie er sich im jeweiligen Augenblick des Menschen vollzieht. Diese Identität in ihrer Besonderheit bildet sich im Gegenüber zu anderen Menschen. Hier zeigt sich eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit mit dem Anderen, aus der heraus erst der Mensch sein individuelles Personsein bildet. Seine eigene Endlichkeit erschliesst sich durch ein Bewusstsein von Unendlichkeit, das der Formung der eigenen Endlichkeit immer schon vorausliegt. Pannenberg spricht von der «Unendlichkeit des Lebensgefühls, das der Differenz von Subjekt und Objekt im Bewusstsein vorausliegt und sie darum auch in jeder Lebenssituation übersteigt»[25]. Diese Unterscheidung seiner selbst von der Mannigfaltigkeit der Welt besitzt darin eine tiefere religiöse Fundierung, dass der Mensch «in der Wahrnehmung der Andersheit des Anderen teil [hat] an der Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater, durch die er nicht nur mit dem Vater vereint, sondern auch Prinzip alles geschöpflichen Daseins in seiner Besonderheit ist»[26]. Daher ist Personalität letztlich dem Wirken des göttlichen Geistes im Menschen geschuldet.[27] Aber Pannenberg hat mit seiner christlichen Begründung menschlicher Per-

21 Stock hat herausgearbeitet, dass Barth deshalb das Prädikat ‹neu› nicht erst dem durch Christus erlösten Menschen zuschreibt; «‹neu› ist vielmehr schon die dem geschöpflichen Dasein des Menschen von Gott her zukommende Bestimmung für Gott» (Stock: Anthropologie [Anm. 19], 42).

22 KD III/2, 33.

23 Zum Vergleich zwischen Barth und Pannenberg in dieser Frage siehe F. LeRon Shults: Constitutive Relationality in Anthropology and Trinity. The Shaping of the *Imago Dei* in Barth and Pannenberg, NZSTh 39 (1997) 304–322.

24 W. Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 233ff.; ders.: Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 230f.

25 Pannenberg: Systematische Theologie 2 (Anm. 24), 225.

26 Pannenberg: Systematische Theologie 2 (Anm. 24), 226.

27 Pannenberg: Systematische Theologie 2 (Anm. 24), 227.

sonalität diese zugleich für andere Wahrheitsansprüche offengehalten, weil das Personsein jedes Menschen noch im Werden ist, solange er noch nicht die Ganzheit seines Lebens durchschritten und erfasst hat. Weil aber in der Unendlichkeit des Lebensgefühls jedem Menschen schon das unbestimmt Unendliche im Bewusstsein präsent ist, kann es in der Reflexion zum Gedanken des unendlich Einen erhoben und durch die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi als «Teilnahme am Sohnesverhältnis Jesu zum Vater» oder – in der Sünde – als «Emanzipation von ihm»[28] gedeutet werden.

Pannenberg hat somit wie Barth einem ‹natürlichen›, auf die Offenbarung Christi nicht explizit Bezug nehmenden Personbegriff Raum gelassen, der allerdings nicht in einer geschichtslosen Struktur wurzelt, sondern in einer geschichtlich werdenden Interpretation des Menschen seinen Ort hat, die wiederum in dem Christusereignis ihre Mitte besitzt.[29] Die Vergeschichtlichung des Personalitätsgedankens liegt darin begründet, dass der Mensch sich überhaupt in der Geschichte auf dem Weg seiner Vollendung befindet und in seinem Wesen nicht auf eine ursprüngliche Natürlichkeit zu fixieren ist. Auf diesen Weg ist nicht nur der Glaubende, sondern jeder Mensch gesetzt.[30] Diese These muss eine Abschwächung des reformatorischen Gedankens über die Totalität der Sünde nach sich ziehen, damit auch der nicht von der Offenbarung Christi betroffene Mensch an dieser Entwicklung seiner selbst teilhaben kann. Die Sünde konnte dem Menschen nicht die «Wahrnehmung der Andersheit des Anderen»[31] und damit die Teilhabe an der Struktur der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater nehmen.

IV. Das Problem von Abstraktheit und Konkretheit personaler Geschöpflichkeit

Mit dem anthropologischen Faktum der Wahrnehmung der Andersheit des Anderen scheint auch bei Pannenberg eine sich durch die Geschichte durchziehende natürlich-geschöpfliche Struktur gegeben zu sein, die in ihrer tiefe-

[28] Pannenberg: Systematische Theologie 2 (Anm. 24), 229.

[29] Christine Axt-Piscalar hat zu Recht betont, dass die anthropologischen Beschreibungen in Pannenbergs Theologie keinen Begründungszusammenhang, sondern lediglich einen Verweiszusammenhang auf die Eschatologie hin bilden. «Diesem Verweiszusammenhang kommt dabei die Funktion zu, die eschatologische Thematik nicht als Fremdbestimmung gegenüber dem Menschsein des Menschen, vielmehr als plausibel von diesem her erscheinen zu lassen.» (Ch. Axt-Piscalar: Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der *Systematischen Theologie* Wolfhart Pannenbergs, KuD 45 [1999] 130–142 [136]).

[30] Vgl. Pannenbergs Diskussion des exegetischen Befundes in ders.: Systematische Theologie 2 (Anm. 24), 239.

[31] Pannenberg: Systematische Theologie 2 (Anm. 24), 226.

ren Bedeutung dem Menschen erst im geschichtlichen Fortschritt bewusst werden kann.

Die Konzeptionen von Barth und Pannenberg stehen in der Gefahr, die Geschöpflichkeit des Menschen auf eine Struktur depotenzieren zu müssen, die aus dem Offenbarungsgeschehen abgeleitet wurde. Das kann auch gar nicht anders sein, will man dem Offenbarungsgeschehen selbst seine gebührende Bedeutung lassen. Hat man einmal die Schere zwischen einer besonderen Personbegründung und -erkenntnis in der Christusoffenbarung und einem davon abgeleiteten Verständnis allgemeiner geschöpflicher Personhaftigkeit des Menschen geöffnet, kann sie trotz Verweis auf die Einheit im Gottmenschen oder die Einheit im geschichtlichen Prozess nur schwer wieder geschlossen werden. Die allgemeine Personhaftigkeit des Menschen bleibt abstrakt, auch wenn es anders intendiert wird.

Barth führt sein Verständnis des menschlichen Geschöpfseins als Zusammensein mit Gott in der Weise aus, dass «jeder Mensch als solcher der Mitmensch Jesu ist»[32]. Diese Aussage Barths bleibt abstrakt, solange der jeweilige Mensch von dieser Botschaft nicht wirklich erreicht wird. Daran ändert auch nichts, dass dieses göttliche Gegenüber des Menschen keine «in abstrakten Begriffen zu beschreibende Gottheit»[33] meint, sondern eben den konkreten Menschen Jesus. Barth ist wohl im Recht, wenn er in der biblischen Botschaft an den Menschen einen «ontologischen Unterton»[34] vernommen hat, aber es ist zu fragen, ob diese Ontologie des Menschen nicht konstitutiv mit ihrem Anspruch an den Menschen verknüpft ist. Dass der Mensch sich in seiner Sünde von Gott abgewandt hat, setzt das göttliche Gegenüber zum Menschen sicher nicht ausser Kraft, lässt aber den Menschen nicht mehr Gott gegenüber sein. Wo der Mensch hingegen diese Botschaft vernimmt, steht auch er Gott gegenüber. Wenn man diesen in sich gegensätzlichen Sachverhalt zugunsten eines Vorrangs des bestehen bleibenden göttlichen Gegenübers abzumildern versucht, der die Abwendung des Menschen von Gott relativiert, wird zwangsläufig auch das behauptete konkrete Gegenübersein Gottes zum Menschen relativiert. Gott scheint jedem Menschen dann doch nicht konkret in Jesus gegenüber zu stehen, sondern es handelt sich hierbei um die Struktur bestimmter Verhältnisse des menschlichen Seins, die als geschöpfliches, von Sünde und Gnade unberührtes Wesen des Menschen geltend gemacht werden.[35] Aber lebt der Mensch als Geschöpf nicht vor allem von der in der Versöhnung und Erlösung dargebrachten Liebe Gottes, eben dem konkreten Gegenübersein Gottes in Jesus? Dann muss aber die Geschöpflichkeit des Menschen mehr bedeuten als nur eine unveränderliche Struktur des Men-

[32] KD III/2, 159.
[33] KD III/2, 160.
[34] KD III/2, 160.
[35] KD III/2, 46.

schen und muss von der Sünde mitbetroffen sein.

Bei Pannenberg wird durch die Rede von der ‹Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott› die auf jeden Menschen zutreffende Personalität erläutert. Das besondere Verhältnis jedes Menschen zu Gott besteht «entweder (wie Jesus) in Offenheit für die Gemeinschaft mit Gott, oder aber in Verschlossenheit gegen diese seine Bestimmung»[36]. Der Mensch ist also wesentlich durch seine Bestimmung zur Gemeinschaft Person und nicht etwa durch eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott. Offenheit und Verschlossenheit sind dann nur relative Haltungen bezüglich seiner eigenen Bestimmung. Müsste aber hier nicht vielmehr betont werden, dass der Christ (wie Jesus damals) nicht nur in Offenheit für die Gemeinschaft mit Gott, sondern eben in Gemeinschaft mit Gott lebt, so wie der Verschlossene eben keine Gemeinschaft hat? Dieser meines Ermessens entscheidende Unterschied wird durch den Ansatz bei der – zukünftigen – Bestimmung des Menschen nicht mehr ausreichend sichtbar.

Sowohl Barth als auch Pannenberg versuchen, angeleitet durch die Offenbarungserkenntnis in Jesus Christus, geschöpfliche Strukturen aus dem sündigen Dasein des Menschen zu heben, an denen sich auch ein von der Offenbarung absehender Personbegriff festmachen kann. Diese Vorgehensweise muss zwangsläufig eine Relativierung der reformatorischen Aussagen zur Sünde bzw. zum exklusiven Personsein des Menschen aus dem Glauben nach sich ziehen.

Es muss problematisch erscheinen, zur Ermittlung eines ‹natürlichen›, allgemeinmenschlichen Personbegriffs aus dem gegebenen Menschsein Strukturen zu erheben und als geschöpflich gegeben zu erklären. Auch die Offenbarungserkenntnis ermöglicht dies nicht. Der Grund dafür liegt in der wesenhaften Konkretion der Gott-Mensch-Beziehung. Wenn das ursprünglich intendierte Verhältnis zwischen Gott und Mensch in Liebe und Gemeinschaft seinen Grund hat und diese Liebe und Gemeinschaft in der Sünde gebrochen sind, dann bleibt nicht eine – geschöpfliche – Struktur von Liebe in Form einer Bezogenheit oder einer Gemeinschaft übrig, sondern da ist die Beziehung gebrochen und die Gemeinschaft zerstört. Diese Konsequenz wird m.E. sowohl bei Pannenberg als auch Barth nicht im ausreichenden Masse gezogen.

Das tiefergehende Problem bei der Eruierung genuin geschöpflicher Verhältnisse liegt wohl darin, dass Begriffe wie Liebe, Glaube und Gemeinschaft, die das grundlegende Verhältnis zwischen Menschen und Gott beschreiben, in einer eigentümlichen Weise ‹Ganzheitsbegriffe› darstellen, die zwar in Abstufungen denkbar sind, aber darin stets ihren umfassenden Charakter wahren. Man kann einen Menschen oder Gott nicht nur ‹ein bisschen› lieben, sondern man liebt ihn oder liebt ihn nicht. Doch diese Liebe kann sich intensi-

[36] Pannenberg: Systematische Theologie 2 (Anm. 24), 229 (mit Verweis auf H. Mühlen).

vieren oder abschwächen. Deshalb kann eine blosse Beziehung zu Gott oder eine Bestimmung zur Gemeinschaft nicht als geschöpfliche Grundlage für eine wirkliche Liebesbeziehung oder ein Sein in Gemeinschaft im Heilsgeschehen dienen, weil erst mit Liebe und Glaube sich eine wirkliche Beziehung oder ein Sein in Gemeinschaft ergibt. Ebenso entziehen sich diese Bestimmungen des Gott-Mensch-Verhältnisses einer Beschreibung im Sinne der Unterscheidung von Struktur und Inhalt. Wo eine ‹strukturelle› Beziehung sich zur Liebesbeziehung ‹ausfüllt› oder aus einer Bestimmung zur Gemeinschaft wirkliche Gemeinschaft wird, ereignet sich etwas ganz Neues. Wo umgekehrt die konkrete Liebe und der Glaube an den bestimmten Gott verloren gegangen sind, da können dann auch Beziehung und Gemeinschaft nur ganz gebrochen sein.

Damit ist nicht in Abrede gestellt, dass Gott alle Menschen zur Gemeinschaft mit sich bestimmt hat und seine Beziehung zu jedem Menschen weiterbesteht. Aber diese Wahrheit relativiert nicht oder begrenzt nicht die den ganzen Menschen betreffende Sünde. Für den Personbegriff bedeutet das: Wenn Gemeinschaft mit und Liebe bzw. Vertrauen zu Gott nach christlichem Verständnis für den Menschen als Person entscheidend sind, dann ist aufgrund deren ganzheitlichen Charakters ein exklusives christliches Personverständnis unausweichlich. Der Weg, die Personalität des Menschen über die Eruierung geschöpflicher, nicht durch die Sünde pervertierter Strukturen festzustellen, ist nicht gangbar. Die Person des Menschen wird erst durch Rechtfertigung und Glaube.

Aber wie kann dann noch das Gespräch mit dem philosophischen Bemühen um den Personbegriff gelingen, will man sich nicht auf eine unfruchtbare Behauptung exklusiver Offenbarungserkenntnis zurückziehen? In den folgenden Überlegungen soll versucht werden, jene reformatorischen Aussagen zum exklusiven Personsein im Glauben zugleich mit einem allgemeinen, nicht allein christlich gebundenen Personverständnis in Beziehung zu setzen.

V. Zusammenhang und Differenz von neuzeitlichem und christlichem Personbegriff

Zuerst ist auf das geschichtliche Gewordensein des Persongedankens zurückzukommen. Nicht jeder Mensch ist immer schon als Person anerkannt worden; erst in der modernen bürgerlichen Gesellschaft kommt jedem Menschen der Personstatus zu – im Unterschied etwa zum historischen römischen Recht, wo die Person noch einen besonderen Stand bezeichnete.[37] Keiner hat das in seiner Bedeutung klarer gesehen als Hegel: «Es gehört zur Bildung, dem

[37] Die schwierige Frage nach dem Embryonenstatus soll hier ausgeklammert bleiben.

Denken als Bewusstsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, dass Ich als *allgemeine* Person aufgefasst werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewusstsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit»[38]. Dass der moderne Mensch sich als Person versteht, ist in der bürgerlichen Gesellschaft nichts Äusserliches, das der Mensch erst einmal an sich feststellen muss, sondern in seinem Ich-Bewusstsein ist er zugleich allgemeine Person. Sein Personsein ist unhintergehbar wie sein Ich-Bewusstsein.[39] Damit ist zugleich der Einwand abgewiesen, es ginge bei Hegel nur um eine geschichtliche Form des Personbegriffs, nicht um jenes zeitlos allgemeingültige Personsein, um das sich in jener Suche nach geschöpflichen Strukturen gemüht wird. Jene angebliche geschöpfliche Struktur wird nur der Spiegel dessen sein können, als was sich der bürgerliche Mensch von sich aus schon versteht.

Wenn etwa die Freiheit des Menschen oder die Wahrnehmung der Andersheit des Anderen als geschöpfliche Konstanten herausgestellt werden, dann sind dies die Merkmale des bürgerlichen Personverständnisses. Der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft ist als Einzelner zugleich eine Gestalt des allgemeinen Bewusstseins, das sich durch die Einzelnen selbst bestimmt. Die Besonderheit jedes Menschen besteht nicht in einem unvermittelten, zusammenhanglosen äusserlichen Anderssein, sondern sie hat durch die Vernunft in der unendlich für sich seienden, freien Subjektivität jedes Menschen eine allgemeine Gestalt erlangt. Mit dem unendlichen Fürsichsein des Menschen ist seine Freiheit, «dies Würdigste und Heiligste im Menschen»[40], beschrieben. Als allgemeiner freier Wille ist die Freiheit jedes Menschen zugleich in einem Gleichheitsverhältnis zu Anderen bestimmt. Äussere Ungleichheit kann die durch die allgemeine Vernunft hervorgebrachte Gleichheit nicht mehr stören, und der Mensch erkennt in dem Anderen einen wesenhaft Seinesgleichen, der aber durch das jedem zugehörende freiheitliche Fürsichsein zugleich der wesenhaft Andere ist. Personale Merkmale wie Freiheit und Intersubjektivität sind in ihrer allgemein-menschlichen Bedeutung

[38] G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, hg.v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, § 209, 360f. Zum Personbegriff Hegels, dem in seiner spekulativen Begründung hier allerdings nicht gefolgt wird, vgl. G. Mohr: Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel, in: D. Sturma (Hg.), Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn 2001, 131–137. Zum Personverständnis in der Rechtsphilosophie siehe auch D. Klesczewski: Die Rolle der Strafe in Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (Hamburger Rechtsstudien 81), Berlin 1991.

[39] Für Hegel ist Selbstbewusstsein notwendig im personalen Sinne zu denken; vgl. L. Siep: Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel, in: ders.: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M. 1992, 98f.

[40] Hegel: Philosophie des Rechts (Anm. 38), § 215, 368.

Errungenschaften der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Der alternative Rekurs auf einen urgeschöpflichen Zustand des Menschen, ein natürliches Personsein muss der Hegelschen Kritik verfallen. Die freie Persönlichkeit ist das Gegenteil der Naturbestimmung.[41] Eine unverderbte Natur, eine geschöpfliche Struktur des Menschen lässt sich nicht von dem konkreten Menschen abstrahieren. Auch der Mensch Jesus bietet dazu keinen Anhaltspunkt. Wie das mit ihm gebrachte neue Menschsein von einem gleichgebliebenen geschöpflichen Menschsein an ihm unterschieden werden soll, ist nicht einsichtig. Das neue Menschsein umfasst den ganzen Menschen und sitzt nicht einer geschichtslosen geschöpflichen Struktur auf.

Aber es stellt sich die Frage, ob das mit Jesus Christus offenbarte neue Menschsein im bürgerlichen Personverständnis seiner Erfüllung nahe kommt. Ist die Aussage, dass der Mensch so gilt, weil er Mensch und nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher oder Italiener ist, nicht die Fortschreibung des paulinischen Gedankens, dass hier weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Frau, sondern alle einer in Christus Jesus sind (Gal 3,28)? Es ist nicht zu bestreiten, dass das bürgerliche Personverständnis von der christlichen Anthropologie massgeblich mitgeprägt wurde. Hegel hat zu Recht für das Prinzip der selbständigen, in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen zwei Wurzeln benannt. Es ist «innerlich in der *christlichen* Religion und äußerlich, daher mit der abstrakten Allgemeinheit verknüpft, in der *römischen* Welt aufgegangen»[42]. Dass der Mensch in seinem Menschsein durch äusserliche Gegebenheiten weder beeinträchtigt noch höhergestellt werden kann, ist ein wahrhaft christlicher Gedanke und verpflichtet den Christen auf die bürgerliche Rechtsordnung und das dieser zugrundeliegende Personverständnis.

Aber die Begründung dieser Gleichheit im bürgerlichen Personverständnis weicht entscheidend von der paulinischen ab. Im modernen allgemeinen Personverständnis hat sich aufgrund des neuzeitlichen Bildungsprozesses das Bewusstsein des Einzelnen so in die Form der Allgemeinheit gewandelt, «daß Ich als *allgemeine* Person aufgefasst werde, worin *Alle* identisch sind»[43]. Im genuin christlichen Verständnis ist es nicht die Entwicklung der Vernunft, sondern die Offenbarung der Liebe Gottes, die nicht mich, sondern Christus zu

[41] Vgl. dazu Hegels Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsbegriff in: Enzyklopädie 1817 (G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke 13), Hamburg 2000, § 415, 228.

[42] Hegel: Philosophie des Rechts (Anm. 38), § 185, 342. Hegel selbst hat die christliche Wurzel des modernen Personbegriffs wesentlich im Freiheitsgedanken gesehen, der dem im folgenden herausgestellten Gleichheitsgedanken freilich verbunden ist. «Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, dass die *Freiheit der Person* durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist» (a.a.O. § 62, 133).

[43] Hegel: Philosophie des Rechts (Anm. 38), § 209, 360.

einer allgemeinen Person macht, in der alle identisch sind. Die Menschen bleiben nicht für sich; indem sie sich Christus hingeben, der sich für sie hingegeben hat, geben sie sich zugleich einander hin. Die bürgerliche Auffassung des Ich als allgemeine Person bedeutet hingegen zugleich die Auffassung jedes Menschen als ein Fürsichsein, bei dem jeder sich Zweck ist, «alles andere ist ihm nichts»[44]. Jeder ist sich selbst der Nächste und der Andere Mittel zum Zweck. Um seinen selbstbezogenen Zweck jedoch zu erreichen, bedarf der Mensch des Anderen, so dass sich ein «System allseitiger Abhängigkeit» ausbildet. Damit befördert das bürgerliche Personverständnis einerseits die sündhafte Selbstbezogenheit des Menschen, aber andererseits vermag es sie in ihren Folgen zu minimieren.

Hegel hat freilich selbst den ‹lieblosen› Charakter der bürgerlichen Gesellschaft gesehen und das Wesen der Liebe im Rahmen der Familie im Sinne einer Empfindung verortet, der die Vernunft noch abgeht. Zur wahrhaften Liebe als «dem ungeheuersten Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann», gehört es dann, «dass ich keine selbständige Person für mich sein will ... und ich mich in einer anderen Person gewinne, dass ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht»[45]. Dass die bürgerliche Gesellschaft in ihrer Vernunftgestalt sich zu dieser Liebe untereinander fortentwickle, wird wohl nach den Ereignissen im letzten Jahrhundert keiner ernsthaft behaupten wollen. Aber Hegel hat mit seiner Interpretation des Liebesbegriffs ein Geschehen beschrieben, das nach christlichem Verständnis der Mensch in der Begegnung mit Christus erfährt. Hier findet der Mensch zu seinem wirklichen und wesenhaften Menschsein, das mit dem Begriff der Person bezeichnet zu werden verdient.

Zugleich ist aber zu sehen, wie im Gleichheitsgedanken das allgemein-moderne Personverständnis Anteil an dem christlichen hat. Gerade in seiner Selbstbezogenheit, welche Kennzeichen der Sünde ist und in der bürgerlichen Gesellschaft im Unterschied zur vorangegangenen Zeit nur in neuer Gestalt auftritt, muss der moderne bürgerliche Mensch über alle Unterschiede hinweg den anderen Selbstbezogenen als ihm Gleichen achten. Damit ist das exklusiv christliche Personverständnis, wie es durch Rechtfertigung und Glaube begründet ist, dem allgemeinen bürgerlichen Personverständnis unauflöslich verbunden, weil in diesem etwas zur Anschauung kommt, was jenem selbst eigen und aus ihm entwachsen ist. Zugleich ist das christliche Personverständnis von dem allgemein modernen unterschieden, weil in ihm der Mensch nicht durch das der allgemeinen Vernunft geschuldete Fürsichsein seine Freiheit hat, sondern durch die gläubige Hingabe an die Christusperson.[46] Hier in

[44] Hegel: Philosophie des Rechts (Anm. 38), § 182, 339.

[45] Hegel: Philosophie des Rechts (Anm. 38), § 158, 308.

[46] Gegenüber dem hier vorgetragenen Verständnis von Verbundenheit und Differenz zwischen allgemein-modernem und christlichem Personverständnis betont M. Welker

der Verkündigung und Annahme dieser Botschaft und nicht in einem dem Heilsgeschehen in Christus schon vorgängig bestehenden oder erst geschichtlich sich entwickelnden Sein des Menschen hat der Gedanke der Geschöpflichkeit des Menschen seinen Ort.[47] Die in der Sünde verlorengegangene Geschöpflichkeit wird durch Christus dem an ihn Glaubenden in neuer Weise zugeeignet.[48]

So ergreift das christliche Personverständnis von seiner exklusiven Begründung im Heilsgeschehen Christi aus Partei im neuzeitlichen Ringen um das allgemeine Personverständnis, ohne das geschichtlich gewachsene Verständnis der Person durch den Geschöpfgedanken in einer geschichtslosen oder erst durch die Geschichte sich zeigenden Ontologie des Menschen tiefer zu gründen. Es bewahrt so seine Exklusivität, um dann um so dezidierter auf das relative Recht anderer Personkonzeptionen hinzuweisen.

Abstract

The article deals with the foundation of human personality in Protestant theology. Starting from Luther's understanding that personality is founded in faith, the article critically examines the attempts of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg, who base the concept of the person on man as being part of (the general) creation.

The attempts either to justify a created structure that runs through all time or to demonstrate a personal creation that only shows itself in history are difficult to reconcile with the idea of the complete sinfulness of men. It also becomes clear that a theological concept of the person remains abstract as long as it does not also refer to faith. How then is a dialogue of a Lutheran shaped anthropology with other interpretations of the person possible? With the interpretation of the person in Hegel's philosophy of law it will be shown how the Christian understanding of the person can subtly differentiated comment on the modern concept of the person.

Jürgen Boomgaarden, Koblenz-Landau

vor allem die Gegensätzlichkeit zwischen beiden (Die autonome Person der europäischen Moderne und die Konstitution der Person aus Glauben, in: M. Roth: Glauben – Lieben – Hoffen, FS Konrad Stock, Münster u.a. 2001, 108–119).

47 Ebenfalls im Unterschied zum hier Dargelegten vertritt E. Herms die These, dass in der Soteriologie «nicht die Schaffung des menschlichen Personseins beschrieben werden [kann], sondern nur die Offenbarung der Treue des Schöpfers» gegenüber dem an ihm schuldig gewordenen Geschöpf (E. Herms: Zur Systematik des Personbegriffs in reformatorischer Tradition, NZSTh 50 [2007] 377–413, 402).

48 Wie im Glauben nun auch die Geschöpflichkeit des Menschen in seiner gänzlichen Sündhaftigkeit ausgesagt werden kann, hat D. Bonhoeffer in seinem systematischen Grundriss von ‹Akt und Sein› dargelegt. Siehe dazu mein Buch: Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in ‹Akt und Sein›, Gütersloh 1999, 516–526.